Fenomenología y ontología de la persona

OCTAVIO NICOLÁS DERISI
Universidad Nacional de La Plata

1. *Por la fenomenología a la esencia de la persona.* A la humana inteligencia no le es dado penetrar en la esencia de las cosas sino a través de la experiencia inicial de los sentidos. Sólo en el objeto de éstos, logra penetrar en la *esencia de las cosas materiales* y alcanzar así su objeto formal propio o específico. Una vez en posesión del mismo, ahondará en el venero de sus notas intrínsecas y, desarrollando sus exigencias ontológicas, llegará, en su término, hasta la realidad enteramente espiritual y aun divina, que causa y da razón de la inmediatamente dada en la experiencia externa e interna.

Este itinerario común de la mente humana para alcanzar y descifrar, al menos un tanto, el misterio oculto de la esencia del ser, es el que debemos seguir también aquí para penetrar y develar la esencia o ser propio de la persona. Determinaremos, por eso, primeramente los caracteres peculiares con que en nuestra experiencia se nos revela la persona humana —*la fenomenología de la persona* (I parte)— para luego tratar de alcanzar, en la luz de las exigencias ontológicas de tales caracteres, el ser propio de la persona —*la ontología de la persona* (II parte).

I

Fenomenología de la persona

2. *Unidad de la vida personal.* La vida psíquica o consciente, propia de la persona, en la rica multiplicidad y hasta diversidad de actos, se nos revela ante todo como una *unidad.* Los múltiples actos de pensamiento y voluntad, de sensación y apetitos inferiores, los diferentes estados de ánimo, la variedad inmensa con que la actividad psíquica se nos manifiesta en nuestra conciencia, son actos de un *ser*

φñ Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía, Mendoza, Argentina, marzo-abril 1949, tomo 1

permanente y, más concretamente, de un *yo, siempre el mismo* por debajo de éstos. Aparecen todos ellos esencialmente referidos a esta unidad ontológica incambiable y distinta de ellos mismos, como a la *causa* de que proceden y como al *sujeto*, en que residen y al que modifican. La realidad de la vida consciente no se agota en el acto ni en la suma de todos los actos como otras tantas unidades átomas yuxtapuestas entre sí: cada uno de estos actos se nos manifiesta como *expresión*, *efecto* y *modificación* de una realidad más profunda y permanente, constantemente la misma a través de todos los cambios actuales, que los causa y sustenta y que aflora en la conciencia en todos y cada uno de ellos. De semejante relación esencial a ese *yo* permanente procede la *unidad*, que en cada momento y a lo largo de todo el tiempo de nuestra vida, poseen en nuestra conciencia esos actos en sí mismos y en su totalidad.

3. *Intencionalidad y trascendencia objetiva de la actividad de la persona.* El segundo carácter de la vida personal es la *intencionalidad*. A diferencia del ser material —ser cerrado en sí mismo— la persona se nos revela como un ser *abierto a la trascendencia*, al ser distinto del propio.

Por el *conocimiento* aprehende en el propio acto un *objeto*, es decir, un ser distinto del propio acto en cuanto distinto de éste, y sin el cual el conocimiento ni sentido tiene.

El conocimiento, actividad primera y fundamental de la persona, que precede y causa las restantes, se nos revela como acto frente a y en posesión de un objeto distinto de sí. El objeto de la aprehensión cognoscitiva no es una afección subjetiva o modificante del propio acto y ser cognoscente: es el término distinto y trascendente al propio acto y alcanzado en su *alteridad* u *objetividad* en la inmanencia de éste. La inmanencia subjetiva del acto se nos manifiesta abierta a la trascendencia y en posesión de algo que no es él, pero alcanzado en la unidad inmanente y simple de su propio ser. *Inmanencia* y *trascendencia* constituyen los términos de la tensión de la identidad intencional, la *dualidad real irreductible poseída en la unidad del acto.*

Por su *voluntad* la persona actúa sobre su propio ser y sobre el de los demás y actúa *libremente*, con dominio activo sobre su propia actividad. Tampoco esta operación volitiva tiene sentido sin un ser distinto del propio acto, es también esencialmente intencional.

φñ Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía, Mendoza, Argentina, marzo-abril 1949, tomo 1

Tanto, pues, por el camino del conocimiento o de la *contemplación*, como por el de la voluntad y facultades operativas a ella subordinadas o de la *acción* —del *obrar* moral en sus múltiples formas y del *hacer* técnico-artístico— la actividad personal se nos revela como *intencional*, como un acto en tensión, que sólo se da referido a un ser que no es él y que está más allá de él, a un *ser trascendente*.

Sobre el mundo material, sumido en el silencio y obscuridad del ser que solamente es sin conciencia de que es, se levanta el mundo de la persona, en cuya actividad espiritual adquiere una nueva e inefable existencia el ser de la realidad ajena en cuanto tal. La persona se yergue así y se constituye en una especie de antena espiritual de la realidad, en la cual el ser del mundo material, mudo hasta entonces, encuentra resonancia y expresión, comienza como a existir de nuevo en la intencionalidad cognoscitiva; y su ser, en tinieblas hasta entonces, es atravesado por el rayo de luz del acto espiritual que lo ilumina y capta como objeto, a la vez que posee —ella sola también, según diremos— el poder mágico de poder transformar *libremente* esa materia e imprimir en ella su propio mundo espiritual.

4. *La triple trascendencia, jerárquicamente vinculada: objetiva, real y divina de la intencionalidad de la persona.* Esta trascendencia, enviscerada en la intencionalidad de la persona, no es puramente objetiva dentro de una inmanencia absoluta trascendental de la conciencia; el término de la actividad cognoscitivo-volitiva de la persona es algo distinto del propio acto, captado formalmente en cuanto distinto de éste. Tal alteridad u *objetividad* implica la realidad del *ser* trascendente, sin el cual el objeto o *algo distinto* del propio acto, ni sentido conserva de tal y se diluye enteramente en la inmanencia. La ἐποχή del ser en el objeto, intentada por Husserl, se nos presenta como un esfuerzo irrealizable e imposible: no puede permanecer el *objeto* como tal o distinto del acto intelectivo, despojado —siquiera por ἐποχή metódica— del *ser*.

Tal *ser real* del objeto podrá existir en acto o sólo en estado de posibilidad —"en potencia", según la expresión escolástica— bien que el objeto primeramente captado por la inteligencia en la intuición sensible sea siempre un ser o esencia existente. Unicamente después, en la luz del ser real existente, la inteligencia —y análogamente la voluntad— es capaz de aprehender el ser posible no existente en

φñ Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía, Mendoza, Argentina, marzo-abril 1949, tomo 1

acto, el cual, por lo demás, es ininteligible sin una esencial referencia a la existencia, inicialmente captada por el entendimiento, en sus primeros pasos, en el objeto de la intuición sensible.

La *trascendencia objetiva* implica, pues, y se sostiene en la *trascendencia real del ser.*

Mientras la vida psíquica sensible, infra-personal —de la que también participan en mayor o menor grado los animales— se detiene en la aprehensión intuitiva e inmediata de las cualidades materiales concretas, la actividad intelectivo-volitiva —exclusiva y específica de la persona— trasciende tales cualidades hasta penetrar en su *esencia* constitutiva como *objeto* o ser real *distinto* del propio subjeto, como *trascendente*, a la vez que correlativa y expresamente capta su propio ser como *subjeto.*

Más aún, no sólo aprehende el ser de las cosas, sino que descifra la intencionalidad objetiva de los signos y símbolos —del lenguaje, del arte, de la técnica, de las instituciones, etc.— en los que otras personas han exteriorizado y como encarnado su interioridad e inmanencia espiritual, es decir, que no sólo *entiende* el ser natural sino que también *comprehende* el ser cultural. Por estos entes culturales. en los que otra persona imprime y como encarna materialmente su intencionalidad espiritual, la persona no sólo aprehende el ser trascendente, *algo*, sino que alcanza también la interioridad trascendente de esa otra persona, *se comunica con alguien.*

Este ser objetivo o *trascendente* inmediatamente dado es el ser del *mundo* material circundante, correlativo y contrapuesto al ser real *inmanente* de la persona, al que en seguida nos referiremos (n. 5).

Mas el ser de todas las cosas materiales del mundo y de las personas inmediatamente dadas se nos revela en su íntima esencia como *finito* y *contingente:* a) como ser que *no es* simplemente *la existencia*, sino que *la tiene* en el grado determinado por su propia *esencia* o notas constitutivas que lo hacen *tal ser (finitud);* y que b) consiguientemente no se identifica con la existencia y que, si la posee, podría no poseerla, que es esencialmente indiferente para tenerla o no *(contigencia).*

Ahora bien, el *hecho* de la existencia del ser finito y contingente entraña la exigencia ontológica de otro ser, que lo haya sacado de su indiferencia para existir y lo haya determinado a la existencia y, en suprema instancia del *ser a se*, del Ser que existe necesariamente

φñ Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía, Mendoza, Argentina, marzo-abril 1949, tomo 1

o cuya Esencia se identifica con la Existencia, en una palabra, de *Dios*. Y como tal Ser es la Existencia o Perfección pura, es, por ende, esencialmente Inteligencia y Voluntad: es esencialmente *Persona*.

De aquí que, así como la *trascendencia objetiva* implica la *trascendencia real* inmediata del mundo y de las personas circundantes, ésta a su vez suponga la definitiva *trascendencia* del Ser que es la misma Existencia, y se sostenga ontológicamente en ella.

Por la trascendencia del ser real del mundo, a través del ser, verdad, bondad y belleza, la persona es conducida, como a su término definitivo o fin supremo, hasta la *Trascendencia divina*, hasta el Ser mismo de Dios, ya buscado —sin saberlo expresamente— desde el despuntar de su vida espiritual, cuando en el ser, verdad, bondad y belleza de las cosas finitas busca el ser, la verdad, la bondad y la belleza en sí, que únicamente el Ser infinito y omniperfecto de Dios realiza y, trascendiéndolo, hace ser, verdadero, bueno y bello al ser del mundo, al ser de las cosas y personas creadas. La búsqueda de la verdad en todas sus manifestaciones, por los caminos de la ciencia y de la filosofía, la búsqueda de la belleza por los caminos de la naturaleza y del arte y la búsqueda del bien por los caminos de la virtud y de la santidad, no son sino los esfuerzos que confluyen a un mismo punto: al Ser infinito y divino, bajo las facetas trascendentales en que el ser se revela a la inteligencia. Más aún, no tienen sentido sin la Existencia, como no lo tiene lo finito sin lo Infinito, lo contingente sin lo Necesario, lo múltiple y cambiante sin lo Uno y lo Inmutable.

En todo caso, ese mundo trascendente constituído por la trina dimensión de la verdad, de la bondad y de la belleza —el mundo de la filosofía y de la ciencia, el mundo de la virtud y de la santidad y el mundo del arte y de la técnica— que se cierra en la clave de bóveda del Ser Divino —en Quien tales trascendentales se realizan identificados en el Acto o Perfección pura— constituye el mundo específico de la persona, al que, por eso, ella sola tiene acceso, con exclusión de todos los demás seres.

5. *Carácter esencialmente religioso de la persona.* Como, por otra parte, ese término trascendente definitivo, en que se sostiene toda la vida de la persona, no es ya sólo un Ser, *Algo*, sino *Alguien*, la persona aparece abierta y esencialmente ordenada —a través del ser del

φñ Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía, Mendoza, Argentina, marzo-abril 1949, tomo 1

mundo y de las demás personas finitas circundantes— a otra *Persona* a Quien *es* la Persona.

De este modo, los términos finales y definitivos, entre los que se establece la tensión intencional de *sujeto-objeto*, son *personales:* es la *persona finita frente a la trascendencia de la Persona infinita.* La trascendencia inmediata de las cosas y personas finitas es sólo transitoria y desemboca y se apoya ontológicamente en la suprema trascendencia personal de Dios.

De aquí que la intencionalidad de la actividad —y por ella de todo el ser— de la persona sea, en última instancia, *una intencionalidad religiosa.* Por todos los caminos de la ciencia y de la filosofía, de la moral y del arte y de la técnica, por todas las aberturas de su *vida esencialmente intencional*, la persona está abierta y lanzada a la búsqueda de la Verdad, Bondad y Belleza del Ser de Dios, y a Él se ordena como a término definitivo, último Fin y supremo Bien, que da sentido y razón de *medio* a la vida intencional de la persona frente a los seres creados.

6. *Inmanencia y soledad de la persona.* Paradójicamente esta actividad —y por ella el ser— de la persona, abierta y lanzada por todos los caminos de su actividad específica a la infinita trascendencia de Dios, a través de la finita trascendencia del ser creado, se encuentra a la vez en posesión lúcida o *consciente* de su propio ser, de su interioridad o *inmanencia*, inmediatamente incomunicable en su íntima realidad.

Los seres materiales, *son y existen*, pero sin saberlo: para sí mismos son como si no fuesen. En el animal asoma ya cierta conciencia crepuscular, directa —no refleja o expresa— del propio ser, correlativa a la intencionalidad imperfecta, que aprehende los objetos materiales pero no formalmente como *objetos* o *seres distintos.*

Recién la persona, correlativamente también a la intencionalidad perfecta con que aprehende el ser trascendente formalmente como objeto o distinto del suyo, logra la aprehensión del propio ser y actividad formalmente como tal o *sujeto* distinto del ser trascendente y actividad de los demás. La persona —únicamente ella— no sólo es y existe, sino que se sabe a sí misma siendo y existiendo, y sólo también ella sabe, correlativamente, que son y existen las cosas: en el mundo interior del ser y actividad de la persona, el propio ser inmanente y

φñ Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía, Mendoza, Argentina, marzo-abril 1949, tomo 1

el trascendente reciben como una nueva existencia, son como *re-creados* en la dualidad subjetiva y objetiva de la intencionalidad. La persona, pues, *es* y está en posesión consciente de sí como *objeto* de su propia actividad intencional intelectivo-volitiva: *es y se conoce y se ama a sí misma.*

Una misma actividad intencional, que abre a los ojos y a la acción de la persona un mundo objetivo trascendente a ella, le devela a la vez el mundo subjetivo, la pone ante sí misma y en posesión consciente de su propio ser. La intencionalidad, que la hace franquear los umbrales de su propio mundo subjetivo y la arroja fuera de sí por la vía de la contemplación y de la acción —en cuya raíz está la inteligencia y la voluntad, respectivamente— y la coloca en comunicación con las demás cosas y, por éstas, con las demás personas —con *algo* y con *alguien*—, le abre a la vez el mundo interior de su propia subjetividad, la coloca conscientemente a solas consigo misma. Tal es la doble y opuesta dimensión de la actividad intencional, específica de la persona: que mientras la coloca constantemente frente a y en comunicación inmaterial con los otros seres y personas, sin la aprehensión de las cuales no logra la aprehensión consciente de sí, ontológicamente, en su más íntima realidad, la cierra y deja en soledad, que la abre y arroja, por el lado exterior, hacia la trascendencia del mundo que no es ella y, por el interior, la sumerge en el mundo de su propia inmanencia. Porque este mundo interior —correlativo al mundo exterior siempre presente y abierto a los ojos y actividad de la persona—, inmediatamente y en sí mismo permanece constantemente velado a las miradas y a la acción de los demás. Abierta y comunicada con las demás personas *indirectamente*, por la vía de los signos materiales en que expresa su vida interior, la realidad del ser y actividad propios de la persona permanecen en sí mismos inmanentes y cerrados, ontológicamente incomunicados e incomunicables, inviolables e impenetrables por cualquier otro ser que no sea el de la Persona divina.

Tal la raíz ontológica de la *soledad*, en que, en su más íntima realidad espiritual, vive la persona, y que ningún ser o persona creada puede violar. Rodeada y comunicada con las demás personas por todas las aberturas de su actividad intencional, en su más íntima y propia realidad la persona está siempre a solas consigo misma. Tal soledad, en última instancia, se nos descifra metafísicamente como el sello con

φñ Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía, Mendoza, Argentina, marzo-abril 1949, tomo 1

que la persona creada está cerrada para todo otro ser que no sea la Persona divina, para la que está esencialmente hecha como para su último Fin o supremo Bien; es la muralla de defensa con que Dios la circunda para que no se doblegue ni entregue como a su Bien definitivo a ningún otro ser o persona que no sea Él. El acceso a nuestro cuerpo permanece abierto a las influencias directas exteriores, involuntarias y voluntarias, y, por eso, puede ser él violentado. Mas el acceso a nuestra interioridad está abroquelado con los muros de nuestra inmanencia y permanece cerrado a todo influjo directo exterior que no sea el de Dios y, por eso también, podemos libremente negarnos a todas las influencias que desde fuera indirectamente nos alcanzan a través de nuestra intencionalidad intelectivo-volitiva.

En posesión de Dios como objeto trascendente definitivo y plenificante de la actividad y ser de la persona —perfecta en el cielo, imperfecta en este mundo en la unión con Dios de los santos— la *soledad* se trueca en *presencia* de Dios. Unicamente los santos no están solos ni viven en soledad. De aquí también que la soledad sólo tiene en sí un alcance *transitorio* y está aparejada a la condición de *homo viator* de la persona; y de que, cuando perdiendo de vista la meta de su auténtico destino inmortal y divino, pretende cerrarse entre las dos nadas de su vida del tiempo y busca su fin aquí abajo, tal soledad se trueque en angustioso y definitivo desamparo; para escapar al cual el hombre huye constantemente de sí mismo y se vuelca en las cosas exteriores, *se disipa.* No otro es el sentido del desamparo de la existencia humana, que en la angustia se revela, según la filosofía existencial, en su contingencia y finitud cerrada en sí, sin posibilidad de ser superada por una integración en la Existencia trascendente divina, que convierta en presencia la soledad; y no otro tampoco el sentido de la existencia banal, de la existencia huyendo de sí y aturdiéndose y disipándose en las cosas exteriores. En verdad, los caracteres antagónicos de *soledad* y *presencia*, de *inmanencia* y *trascendencia*, en que polariza la actividad específicamente personal, es el signo del *status viae*, de la transitoriedad de la vida temporal; porque en su término definitivo del ser y vida de la persona, tal antagonismo se resuelve en presencia y posesión del Bien trascendente supremo de la persona, Bien que es también Persona: la Persona del divino Amado.

Tal es, en síntesis, la paradoja de la actividad intencional, específica de la persona: conferir a ésta comunicabilidad con la trascen-

Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía, Mendoza, Argentina, marzo-abril 1949, tomo 1

dencia en la misma medida en que, en lo más íntimo de su ser, en su inmanencia, la deja en soledad, y ambas bajo la luz del mismo acto consciente y cognoscitivo o volitivo.

7. *Libertad de la persona.* En posesión de sí por la conciencia de su propio ser y actividad, la persona —también a diferencia del ser material, regido por el determinismo de leyes inevitables— está en posesión de su actividad —y por ello de su propio ser y destino— por su *libertad.* Unicamente la persona, en su actividad específica, posee el dominio activo sobre su propio acto, el poder de hacerlo o no, y el de ejecutar actos diferentes y hasta opuestos entre sí; que emana de la universalidad de su conocimiento, el cual engendra en la voluntad un poder de determinación, que rebasa la apetibilidad o bondad de los objetos o bienes concretos.

También la libertad posee el mismo carácter transitorio de la soledad, pertenece a la condición del *homo viator* de la persona. La libertad, en efecto, es dominio de la propia actividad frente a los diferentes bienes finitos —o frente al Bien infinito, finita o imperfectamente aprehendido— que no realizan plenamente el bien en sí, para el que la voluntad no es libre. La libertad es *de los bienes* pero no *del bien*, es *de los medios* pero *no del fin.* Frente al Bien infinito, que plenamente realiza el bien en sí, perfectamente aprehendido, la voluntad no puede dejar de adherirse espontánea pero necesariamente a Él, pierde su libertad.

II

Ontología de la persona

8. *Substancialidad de la persona.* Toda esta actividad plenamente *intencional* de la persona, implicando, por un lado, la *trascendencia del objeto* y, por otro, la *inmanencia consciente del sujeto,* siempre *el mismo* a través de la multiplicidad de los actos y *libre* en la ejecución de los mismos, en una palabra, la *intencionalidad* —con la *trascendencia* objetiva e *inmanencia y soledad* en ella implicadas— y la *libertad,* junto con la *unidad* impresa en la rica y variada actividad personal, sólo tienen sentido y explicación suficiente con el

φñ Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía, Mendoza, Argentina, marzo-abril 1949, tomo 1

ser en sí (ens per se) y permanente, con el *ser substancial* de la persona, desde el cual brota su actividad como efecto y expresión suya y de la que evidentemente es él distinto, como causa que la produce y sujeto que las recibe y es por ellas modificado.

Ni el asociacionismo, que pulveriza la unidad de la persona en la pura multiplicidad de los actos, ni la teoría de Scheler, que la reduce a la de cada acto, ni otra teoría que no sea la del yo substancial, puede dar explicación cumplida de la vida intencional de la persona con su esencial referencia a un sujeto, distinto y dueño, por la libertad, de sus actos, permanentemente el mismo a través de todos éstos y confiriéndoles a todos y cada uno de ellos el carácter de unidad o pertenencia a un mismo ser.

9. *Unidad substancial de cuerpo y alma espiritual de la persona.* Si bien la vida personal específicamente está constituída por la espiritualidad, según veremos en seguida (cfr. n. 11), e implica, por ende, un principio substancial espiritual, el ser de la persona humana implica también el cuerpo o materia en unidad substancial con aquel principio o alma espiritual. En efecto, el *yo* o ser personal de la actividad espiritual de la inteligencia y voluntad es el mismo *yo* que siente. Pero la sensación, a más del principio inmaterial, constitutivo esencial de todo conocimiento y apetito consciente en todos sus grados (cfr. n. 11), implica también un principio material, unidos substancialmente entre sí, desde que, como efecto de ambos posee la unidad del acto. Ya nos referiremos en seguida a la inmaterialidad como constitutivo esencial del conocimiento, implicada, por ende, en la sensación en la medida en que es conocimiento. Pero ésta también está causada *objetivamente* por influjos materiales y *subjetivamente*, o como acto inmanente, con intervención del cuerpo. Sobre este punto no es preciso insistir demasiado, pues el carácter material de la sensación es un dato empírico, y sólo razones a priori de sistema han podido conducir a un inmaterialismo total o espiritualismo en la constitución de la vida y del ser sensible (Platón, Descartes y, en general, el idealismo).

Ahora bien, si el sujeto permanente de ambas actividades, el "yo entiendo" (espiritual) y el "yo siento" (inmaterial-corporal) es el mismo, síguese que el principio propio de la actividad personal no es un espíritu puro, sino un principio espiritual o enteramente in-

φñ Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía, Mendoza, Argentina, marzo-abril 1949, tomo 1

material en su ser y obrar propios, pero unido substancialmente a la materia, con la que forma una sola substancia o ser completo y con la que opera en la actividad psíquica inferior o sensible. Por eso la actividad puramente espiritual, específica de la persona (cfr. n. 11), procedente únicamente del principio espiritual, no en sí misma sino en razón de su objeto, depende de la sensación y, por ella, de la materia: la inteligencia —y por ella la voluntad— no alcanza su objeto, el *ser* o *esencia,* sino en las cosas materiales intuitivamente dadas en la sensación.

Ontológicamente la unión substancial del alma espiritual y del cuerpo es la raíz de donde brota directamente la vida de los sentidos, y de donde surge la dependencia en que la vida espiritual se encuentra de los sentidos para alcanzar su propio objeto. *Gnoseológicamente* se impone como una exigencia de las condiciones de dependencia en que la vida espiritual se encuentra en su ejercicio respecto al conocimiento material de los sentidos, por cuanto que sólo a través de éste, por abstracción de sus notas individuantes concretas, alcanza su propio objeto, el ser o *esencia.* El primer contacto de la inteligencia con la esencia o constitutivo de los seres se logra en la realidad material concretamente aprehendida por la intuición sensible, inexplicable en su unidad sin dicha unión substancial.

Sólo con esa tesis fundamental del tomismo se resuelven las antinomias de nuestra vida consciente. Por de pronto, la inmutabilidad del yo, a pesar del cambio incesante del cuerpo, se explica por la permanencia inmutable del otro principio substancial del yo que es el alma. El alma, como principio especificante o formal de la materia, que es el principio pasivo y potencial, da unidad substancial permanente al compuesto humano, al yo, pese al cambio sucesivo del elemento material.

El clásico y perenne problema del origen de las ideas y de su relación con las imágenes está íntimamente vinculado al de la constitución del hombre y de su yo. Por una parte el empirismo sensista, a la manera de Hume y Stuart Mill, se atiene al hecho de que carecemos de ideas innatas y de que no las adquirimos sino por la experiencia; defiende que nuestras ideas no difieren esencialmente de las sensaciones sino solamente en grado. Consiguientemente el hombre carece de principio espiritual: o bien es sólo cuerpo (materialismo) o, a lo más, posee otro principio superior inmaterial —como los ani-

φñ Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía, Mendoza, Argentina, marzo-abril 1949, tomo 1

males— que no llega a ser espiritual. Por otra parte, el espiritualismo extremo defiende, a la manera de Platón, Descartes o de los idealistas trascendentales, que la inteligencia posee su objeto propio, al que alcanza por sí sola sin intervención causal de los sentidos, sea por ideas innatas, sea por una creación pura del espíritu. El hombre es, por ende, esencialmente espíritu, puro espíritu, y su unión con el cuerpo es sólo accidental, cuando éste no es una manifestación fenoménica dentro de la inmanencia del propio espíritu. Pero la verdad es que el hombre adquiere sus ideas o conceptos gracias a la experiencia, en lo cual tiene razón el empirismo; pero este objeto formal propio de la inteligencia, este ser o esencia inmaterial de las cosas materiales, es enteramente distinto e irreductible al objeto formal de los sentidos, en lo cual tiene razón el espiritualismo extremo. Los sentidos causan *objetivamente* nuestros primeros conceptos, en cuanto la inteligencia logra su primer contacto con su objeto formal, el *ser* o la *esencia*, en las cosas materiales intuitivamente captadas por los sentidos. Pero la inteligencia descubre en éstas formalmente o como tal lo *esencial* o constitutivo inmaterial, que estaba opaco y oculto a los sentidos y que ellos sólo percibían material y concretamente encerrado en las cualidades materiales. Y una vez en posesión de estas esencias materiales, la inteligencia, por abstracción, se posesiona del concepto del *ser en cuanto ser* (objeto de la metafísica) y de los primeros principios y, por ellos, a partir de la existencia de las cosas materiales y de nuestro yo, intuitivamente dada en nuestra experiencia externa e interna, llega a conocer la esencia de nuestro mundo espiritual y aun la existencia del Acto o Existencia pura de Dios. Pero, aun dependiendo de las sensaciones del modo dicho, en cuanto a su objeto —y por eso, aunque es irreductible a imágenes sensibles, no puede darse sin ellas— la actividad de la inteligencia es en sí misma totalmente espiritual, procede de un principio intrínseca o *subjetivamente* independiente de la materia.

Semejante posición entre empirismo y racionalismo explica la dependencia en que se encuentra la vida espiritual respecto al cuerpo: no es una dependencia causal o intrínseca respecto a su *actor* sino respecto a su *objeto*. Lo que depende intrínsecamente del cuerpo es la vida de los sentidos internos y externos, de cuyos datos e imágenes necesita la inteligencia para abstraer de ellos su propio y exclusivo objeto: la esencia o forma inmaterial, materialmente contenida en

φñ Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía, Mendoza, Argentina, marzo-abril 1949, tomo 1

ellos. Y explica a la vez el carácter intrínsecamente espiritual de la vida intelectivo-volitiva.

La existencia y la unión substancial del alma y del cuerpo es, pues, la conclusión necesaria a que nos conduce un análisis objetivo de los caracteres de nuestra vida psíquica, admitida la cual, todo se explica bien; y sin la cual caemos ya en el empirismo materialista, que no puede dar razón de la vida espiritual, ya en el espiritualismo exagerado que no puede dar razón de esta constante dependencia de la vida espiritual respecto a la vida psíquico-corporal. A la vez es la única posición filosófica, que, distinguiendo esencialmente entre vida psíquica inferior o material y vida psíquica superior o espiritual, explica la unidad del yo personal, la identidad entre el "yo siento" y el "yo entiendo"; pues si bien la primera actividad supone el cuerpo y no así la segunda, sin embargo el yo es el mismo en razón de la unidad del alma espiritual substancialmente unida al cuerpo, que actúa, en uno u otro caso, con o sin la intervención de su coprincipio material.

10. *Noción y esencia del "suppositum", constitutivo genérico de la persona.* La substancia completa —que no necesita de otra *con* quien o *en* quien existir— toda en sí misma subsistente o incomunicada en su ser propio con otro ser, constituye la noción de *suppositum*, que decían los antiguos, y que no es sino la noción genérica de la persona, en la que conviene con los animales, las plantas y aun los minerales.

Mucho se ha debatido en el Medioevo sobre la esencia del supósito o, en otros términos, sobre el constitutivo formal de la *supositalidad* y, consiguientemente, de la *personalidad*.

En primer lugar, ya dejamos asentado el carácter substancial de la persona, lo cual vale también de todo supósito, cuyas manifestaciones accidentales y transitorias emanan y suponen un sujeto substancial permanente. La conciencia de sí, las intelecciones, voliciones, etc., son determinaciones específicas de la persona, que no sólo no excluyen, antes bien incluyen y suponen el carácter substancial de la misma.

A causa de una definición inexacta de que el atributo esencial o esencia del alma es el pensamiento, y desde que nuestro pensamiento no es substancia permanente sino acto transitorio, Descartes lógica-

φñ Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía, Mendoza, Argentina, marzo-abril 1949, tomo 1

mente debía haber sido conducido a la negación del carácter substancial del alma, aunque de hecho lo admita.

La supositalidad tampoco puede ser algo negativo, porque la independencia e incomunicabilidad que confiere a la substancia, bien que se exprese con los mencionados términos verbalmente negativos, significa una positiva perfección, que libera al ser de la dependencia intrínseca de otro ser para existir, aunque no de su causa, pues el supósito puede ser creado y causalmente dependiente: no es lo mismo el *ens per se*, propio de la noción de substancia y supósito, que el *ens a se*, propio de la Substancia divina; nociones cuya confusión, desde el principio de su *Etica*, ha conducido a Espinosa al panteísmo.

La subsistencia o supositalidad tampoco ha de confundirse con la individuación. Esta, en efecto, otorga al ser la incomunicabilidad con otros inferiores, incomunicabilidad de que está desprovista, p. ej., la noción específica respecto a los individuos. Pero no excluye que ese ser individual exista en otros o con otro —v. gr., los accidentes o el coprincipio substancial individual— y que enteramente excluye la subsistencia.

Ni siquiera se confunde con la substancia o naturaleza singular. La supone, desde luego, pero es algo más y sobreañadido a ella. Porque el supósito se concibe como el sujeto receptivo de las nuevas determinaciones accidentales; la naturaleza, en cambio, como aquello por lo cual el supuesto es constituído en su ser substancial y capacitado para recibir los accidentes. Se ve, pues, que la subsistencia es una *real* y *positiva* perfección de la substancia completa. Lo que no aparece claro, a la sola luz de la razón filosófica, es que tal perfección sea *realmente distinta* de la substancia completa misma. La Fe cristiana, al presentarnos el caso de la Substancia o Naturaleza humana total y completa de Jesucristo sin subsistencia humana (en Cristo la naturaleza humana subsiste en la Persona divina del Verbo de Dios), nos dice claramente que la supositalidad o personalidad no sólo es una perfección real sino aun *realmente distinta* de la naturaleza, desde que puede darse ésta sin aquélla. Sin embargo, tal distinción no es absoluta, sino *modal*, es decir, no se constituye como entre dos realidades o partes suyas, sino como entre una realidad y su término intrínseco, como entre la línea y el punto que la limita. La subsistencia es el término intrínseco que cierra a la substancia en sí misma por todas sus partes. Y como el punto, *a fortiori* la subsistencia tiene un

Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía, Mendoza, Argentina, marzo-abril 1949, tomo 1

efecto formal positivo que es hacer a la substancia independiente y acabada en sí misma.

De lo dicho sobre la esencia de la subsistencia síguese que tampoco puede constituirse por la existencia o por una relación a ella. En efecto, la existencia es el acto último, que coloca a la esencia en la realidad en sí, fuera de sus causas. Ahora bien, antes de existir, ya está constituída y se concibe la esencia o substancia subsistente. La existencia sólo confiere acto a ésta, la hace pasar del orden de los posibles al orden real. De aquí que la subsistencia se constituya y se conciba como algo lógicamente posterior a la esencia y anterior a la existencia; bien que, como la esencia misma, no sea real sino por la existencia.

11. *La espiritualidad, diferencia específica de la persona. Esencia ontológica de la persona: el suppositum spirituale.* Este ser substancial subsistente que es el *suppositum*, se constituye en persona por la determinación o diferencia específica de la *espiritualidad*.

Hemos visto, en efecto (I Parte), que los caracteres de la persona se reducen a la *unidad*, a la *intencionalidad perfecta*, con las notas consiguientes de aprehensión del ser *objetivo* o *trascendente* formalmente tal y de aprehensión de la propia *inmanencia* por la conciencia, y a la *libertad*, con una serie de notas consiguientes propias de este mundo personal, que no podemos analizar aquí en detalle y de que nos hemos ocupado en otro lugar[1].

Ahora bien, el carácter *unitario* de la vida personal implica la unidad *substancial* del ser de la persona y tiene en ella su explicación, según acabamos de ver.

El carácter *intencional* de la actividad específica de la persona, con los caracteres consiguientes mencionados, tiene su raíz y constitutivo en la *espiritualidad*.

En efecto, la identidad intencional de sujeto y objeto en el acto cognoscitivo es una identidad inmaterial de los mismos. Una forma o acto esencial de un ser puede ser recibido y estar en otro de dos maneras: o bien ser recibido por éste como acto suyo esencial, *pasiva* y *materialmente*, al que actualiza como a un determinado ser y forma con él una tercera realidad, compuesta de ambos, como potencia y

[1] *Las dimensiones de la persona y el ámbito de la cultura*, en la Revista *Humanidades*, La Plata, 1948.

Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía, Mendoza, Argentina, marzo-abril 1949, tomo 1

acto, respectivamente, de materia y forma; o bien es recibido no pasivamente o por una potencia, sino *activamente*, por un acto, el cual, por su misma esencia que excluye la recepción del otro acto como acto o determinación suya —pues de otra suerte lo recibiría como potencia—, sólo lo puede aprehender como acto de *otro*, como forma no suya sino *ajena*. Esta captación o posesión de otro acto o ser *en cuanto otro* o como distinto del propio acto —como *ob-iectum*, puesto delante o distinto del acto del cognoscente— pero en el seno del propio acto, esta identidad, en la inmanencia de un acto, de este acto y de otro que no es él y trascendente a él, en cuanto *otro, objetivo*, es decir, en cuanto distinto de él, es la aprehensión del acto o forma de un modo enteramente opuesto al material, es una *aprehensión* o *captación inmaterial de la forma*. Si recibir tal forma o acto como forma propia o determinante del sujeto, con el que constituye un tercero, compuesto de ambos, es recibirla *potencial* o *materialmente*, recibirla en la propia forma o acto no como forma o acto determinante del propio acto o forma, sino como *otra* u *objetiva* o distinta de la propia, es recibirla *actual* o *inmaterialmente*. Pero tal captación en la propia forma o acto de otra forma o acto en cuanto distinto del propio, en cuanto *objetivo* no es otra cosa que la *identidad intencional*, en que esencialmente consiste el conocimiento. Posesión o identidad inmaterial de una forma, es lo mismo, pues, que identidad intencional con ella, es lo mismo que *conocimiento*. Todas estas expresiones son, pues, fórmulas que expresan un mismo concepto o esencia.

De aquí que la inmaterialidad constituya la esencia misma del conocimiento: un modo enteramente distinto y hasta contrario al de la posesión *material, subjetiva y pasiva de una forma*.

No es la del conocimiento una recepción pasiva o por pobreza de una forma que viene a unirse y a enriquecer al sujeto, sino una posesión de otra forma distinta de la propia, pero por riqueza del propio acto, de cuya sobreabundancia de acto participa y en cuya inmanencia existe y se identifica esta otra forma o acto en cuanto trascendente o distinta de él.

Si la esencia del conocimiento está constituída por la inmaterialidad, los grados de la perfección cognoscitiva estarán determinados y serán los grados de la inmaterialidad del acto. Si hay conocimientos materiales —tales como las sensaciones externas e internas— ello sólo es posible por la presencia de un principio inmaterial esencialmente

φñ Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía, Mendoza, Argentina, marzo-abril 1949, tomo 1

irreductible a la materia. La materia no sólo no es principio de conocimiento en tales conocimientos, sino, al revés y como siempre, el principio de limitación e imperfección de los mismos; no es por la materia, sino a pesar de ella, que la esencia del conocimiento se salva y existe en tales conocimientos materiales. Y si el conocimiento se da —imperfecto y en grado mínimo— en la sensación es por la inmaterialidad, por la esencia y dominio de la forma sobre la materia, porque el principio inmaterial no ha sido absorbido y coartado enteramente por la materia.

Esta capacidad de aprehensión inmaterial denota en el cognoscente una liberación o eminencia sobre la materia, principio de limitación o no-ser de la esencia, y, correlativamente, una acentuación de la forma, un crecimiento y aproximación hacia la plenitud del acto, que es lo mismo que decir hacia la plenitud del ser o existencia.

La inmaterialidad, si bien se expresa negativamente, es algo positivo, significa el ser, perfección o acto. Por eso, un ser es cognoscente cuando llega a un determinado mínimo nivel ontológico, a cierto grado de concentración de ser que le permita poseer en su propio acto el acto ajeno y dar así de la sobreabundancia óntica de su existencia, existencia a otro ser en su alteridad o trascendencia. La intencionalidad, constitutivo formal o esencia del conocimiento, es el fruto de la sobreabundancia de un ser, de su propia perfección o acto, que es lo que significamos negativamente con la expresión inmaterialidad.

También la cognoscibilidad o verdad objetiva se establece por la forma y, en general, por el acto. La potencia es el principio de limitación del acto y, en el caso de la materia o potencia de la esencia del ser corpóreo, es el puro no-ser en acto, en sí mismo ininteligible y sólo captable indirectamente en la forma por ella limitada. Lo inteligible son las notas específicas de un ser, su forma o acto esencial. La *cognoscibilidad*, pues, está también identificada con el ser o acto, y se establece y acrecienta, por ende, con la inmaterialidad o acto del ser. La materia es lo que impide la cognoscibilidad en acto de la forma. De aquí que para captarla sea preciso abstraerla de sus notas materiales. Y como quiera que en los seres corpóreos la materia sellada por la cantidad es el principio de individuación, lo que coarta y encierra la forma específica a éste o aquel individuo, sin modificar sus notas; todo conocimiento intelectual directo, que únicamente es posible tomando la forma sin la materia, sea también *abstracto y universal.*

φñ Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía, Mendoza, Argentina, marzo-abril 1949, tomo 1

Cuando un ser alcanza el nivel óntico de la inmaterialidad perfecta o *espiritualidad*, vale decir, que no es ni depende intrínsecamente en su ser y obrar de la materia, entonces logra la identidad intencional en toda su perfección: capta lo inmaterial del ser material sin la materia, la forma objetiva abstracta o universal y, como tal, en cuanto distinta del propio acto y sujeto. Se ha logrado así penetrar en la esencia íntima del objeto y posesionarse de él formalmente como *objeto*. Y a la vez y correlativamente el acto cognoscente es *cognoscible en acto* y, como tal, se posesiona formal o expresamente de la propia inmanencia y del *sujeto* en cuanto tal: alcanza la conciencia clara del propio ser substancial del propio *yo*. Sólo un ser completamente inmaterial o *espiritual* puede ser cognoscible y cognoscente en acto, según los principios que acabamos de exponer, de que el constitutivo esencial de conocimiento y de la cognoscibilidad es la inmaterialidad.

La inmaterialidad, como esencia constitutiva del conocimiento, nos hace comprender también por qué la amplitud y profundidad en la *inmanencia subjetiva* de un conocimiento está en relación con la amplitud y profundidad en la *trascendencia objetiva*. En efecto, a medida que un ser es más inmaterial, más acto, con la perfección de su ser se perfecciona también la del conocimiento: más se amplía el ámbito y la penetración en la cognoscibilidad del *objeto* —sea porque nuevos objetos, más perfectos e inmateriales, caen dentro del nuevo y superior horizonte de esa vida inmaterial; sea porque la cognoscibilidad objetiva, cualquiera que ella fuere, es transpasada y vivificada por la inmaterialidad de ese acto cognoscitivo—; y más cognoscible se torna el *sujeto* ante los propios ojos de la conciencia intelectiva. En una palabra, el acrecentamiento de la inmaterialidad encierra esencialmente el perfeccionamiento del conocimiento por ambos términos de su intencionalidad: por su *trascendencia objetiva* y por su *inmanencia subjetiva*. Hasta que, llevada al infinito en Dios, los términos de la dualidad real de la identidad intencional se resuelven en identidad real de la trascendencia con la inmanencia, no en una inmanencia trascendental, a la manera idealista, sino real: coincidencia e identidad perfecta del Sujeto infinito con el Objeto infinito en el Acto o Existencia pura.

En la raíz, pues, de toda actividad específica de la persona está la *espiritualidad*. De esta raíz brota la *intencionalidad* cognoscitiva o, más preciso aún, intelectiva, la cual la coloca en posesión del ser

φñ Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía, Mendoza, Argentina, marzo-abril 1949, tomo 1

trascendente ajeno y propio. En la intencionalidad intelectiva el mundo logra una nueva existencia, comienza como a existir de nuevo en su misma trascendencia, tal como es, en la inmanencia de la conciencia. Otro tanto ocurre con la realidad subjetiva del yo. Sin la inmaterialidad y, más precisamente refiriéndonos a la persona, sin la espiritualidad, el mundo externo o interno existirían como si no existiesen. Por la espiritualidad, por el conocimiento espiritual, la realidad *del mundo, del yo y de Dios* no sólo es sino que tiene sentido de tal, es aprehendida como tal.

De esta amplitud objetiva abierta por la intencionalidad intelectiva, surge en la persona la segunda intencionalidad: la de la *actividad libre* de su voluntad, por la que actúa y modifica el ser propio y ajeno, tal cual es, para conducirlo a lo que debe ser, a su perfección o plenitud de ser, a su *bien.*

Si, pues, la persona se constituye *específicamente* tal por esta perfección de su *intencionalidad* cognoscitiva, que la pone frente a la trascendencia del ser *(objeto)* y en posesión consciente de su propio ser inmanente *(sujeto)*, y en dominio activo de su actividad por la *libertad*, y tales notas tienen su raíz ontológica y constitutivo esencial en la *espiritualidad*, síguese que el *constitutivo o diferencia específica de la persona es la espiritualidad.*

La nota específica, pues, de la persona, la que la contrae y distingue esencialmente de la noción genérica de supósito es la *espiritualidad* o, como decían los antiguos atendiendo a la primera manifestación de esta espiritualidad, la *racionalidad* en el amplio sentido de *intelectualidad.*

Sintetizando, pues, las dos notas constitutivas del ser personal, género y diferencia —a que hemos sido conducidos por las exigencias ontológicas de las notas en que esa misma persona *fenomenológicamente* se nos ha revelado— llegamos a la siguiente definición: *La persona es el suppositum spirituale* o *rationale*, es decir, *la substancia completa subsistente espiritual* o, desarrollando el concepto de la subsistencia, *la substancia completa espiritual*, independiente y realmente incomunicable con otro ser.

Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía, Mendoza, Argentina, marzo-abril 1949, tomo 1